



Digressões (críticas) sobre liberdade, estado e direito em Hegel

Critical digressions on freedom, state and right in Hegel

Alexandre Aranha Arbia¹

¹ Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil. E-mail: aarbia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3474-9170>.

Artigo recebido em 6/06/2018 e aceito em 24/03/2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Resumo

Este artigo pretende contribuir para uma apreensão elementar da concepção hegeliana da liberdade, do estado e do direito, criando um ambiente interpretativo aos que se propõem o estudo da produção marxiana dos anos 1840, mais precisamente, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Para tanto, percorre em formato ensaístico os temas mais destacados que estruturam o pensamento hegeliano, sob a ótica dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

Palavras-chave: Princípios da Filosofia do Direito; Hegel; Crítica da Filosofia do Direito (1843).

Abstract

This article intends to contribute to an elementary apprehension of the Hegelian conception of the freedom, State and Right, creating an interpretative environment to those who propose to themselves the study of the Marxian production in 1840s, more precisely, the Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843). In order to do so, the essay focuses the most outstanding themes that structure Hegelian thought, from the point of view of the *Elements of Philosophy of Right*.

Keywords: Elements of Philosophy of Right; Hegel; Critique of the Philosophy of Right (1843).



1. Introdução (ou uma justificativa)

Uma das maiores dificuldades enfrentadas por aqueles que se arriscam a percorrer a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (MARX, 2010), também conhecida por *Manuscritos de Kreuznach* ou simplesmente “*Crítica de 43*”, é, para além da linguagem hegeliana empregada pelo próprio autor, compreender, afinal, do que tratam as glosas. Se é verdade que Marx toma o cuidado de reproduzir exaustivamente, em seus cadernos, as passagens que comenta, por outro, ao leitor leigo, mantém-se como obstáculo a ausência de um entendimento do que seria a própria compreensão hegeliana do estado.

O intuito deste artigo não é contribuir com uma interpretação “inovadora” dos *Princípios da Filosofia do Direito* ou tampouco somar análise a dos comentadores de Hegel. Trata-se de um objetivo muitíssimo mais modesto: produzir um “ponto de partida”, uma base introdutória simples e sumária da concepção hegeliana da liberdade, do estado e do direito para aqueles que pretendem se debruçar sobre os chamados “textos de 40” ou “juvenis” de Marx, em especial, sobre a “*Crítica de 43*”, que inaugura sua ruptura com as ideias do mais destacado idealista alemão.

Neste sentido, o presente artigo busca, *por uma leitura de talhe crítico* e tentando evitar simplismos, apresentar, de modo mais direto e sumário possível, a ossatura do que poderíamos apontar como uma “concepção hegeliana do estado e do direito”.

2. Do indivíduo ao estado: a aventura do espírito em busca de si

A percepção mais comum e recorrente que temos no cotidiano é a de ser o estado o fiador da sociabilidade. Seria ele um instrumento capaz de gerir a barbárie, de instituir o razoável, de distribuir a justiça e regular a economia. Ao estado se recorre quando as mediações civis esgotaram suas possibilidades de funcionamento. O estado seria, pois, o freio da injustiça, o guardião da equidade, o mantenedor da ordem, a salvaguarda da propriedade; em última instância, o garantidor da liberdade. Que fundamentos vinculariam estado e liberdade?



No século XVIII, um dos mais destacados filósofos que o ocidente já conheceu buscou consolidar a dignidade filosófica do estado em termos bem mais apropriados e complexos. Dialogando, como era de seu costume, com amplo espectro da história do pensamento ocidental e munido de um robusto conhecimento, não apenas da filosofia e do pensamento político como também da economia política – ciência em ascensão naquela quadra histórica –, Hegel procurou, partindo do indivíduo, oferecer respostas que alcançassem os patamares mais elevados e complexos da vida social em seu conjunto. No ápice da vida civilizada, como o corolário da Razão, Hegel viu o estado – e, mais precisamente, o estado prussiano de sua época.

Para Hegel, o *espírito* (a consciência, o pensamento), na busca por sua autorrealização, é o verdadeiro demiurgo do desenvolvimento das formas sociais: da subjetividade à objetividade, do indivíduo às instituições, da parte ao todo, o espírito (a razão) encontra os caminhos de sua elevação, cumprindo seu destino teleológico imanente e irrefreável através das formas, apesar das formas e até mesmo contra elas. Abandonando as constrictões que impedem sua marcha, o espírito avança, irrompe, transcende seu nascedouro em busca do estabelecimento objetivo; em uma *Aufhebung*¹ permanente, suprassume (supera e conserva) em si os momentos de seu desenvolvimento, conforma-se universalidade.

No cerne da concepção hegeliana, podemos localizar um vínculo indissolúvel entre liberdade e propriedade. A gênese da liberdade é dada na vida civil moderna, onde o homem livre exercita sua vontade – o que significa, como condição primeira, que é plenamente capaz de se apropriar, de se tornar proprietário. Pela propriedade, observamos a gênese do direito:

§ 40 - O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas formas seguintes:
*a) A posse, que é propriedade*²; *aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;*

¹ Hegel explica a respeito do verbo superar [*Aufheben*] ou da superação [*Aufhebung*]: “O que se supera, não se torna, por isso, nada. O nada é o *imediato*; algo superado, ao contrário, é algo *mediado*, é o não existente mas como *resultado* que partiu de um ser; ele tem, portanto, *ainda em si a determinidade da qual procede*. Superar tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*. [...] Assim o superado é ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado.” (HEGEL, 2011, p. 98). Sobre o desenvolvimento dessa categoria pelo filósofo alemão, cf. Pertille (2011).

² Já aqui se revela uma concepção especulativa de propriedade. Vejamos em contraste. Discorrendo sobre as relações indivíduo/comunidade em modos de produção pré-burgueses – e, por conseguinte, sobre as formas de propriedade e apropriação – define Marx (2011, p. 403): “A *propriedade*, por conseguinte, originalmente nada mais significa que o **comportamento do ser humano em relação às suas condições**



b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e *ambas só como proprietárias existem uma para a outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra*, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato;

c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si e para si, constitui a injustiça e o crime (HEGEL, 1997, p. 41-2 – itálicos nossos).

A posse se manifesta na apropriação de objetos externos e internos. Apenas a segunda é plena, ou seja, pode realizar-se em sua completude. A consciência, ao apropriar-se de si, realiza a liberdade. Podemos ver aqui duas questões.

Uma, diz respeito à aspiração de liberdade. Apenas a consciência livre pode aspirar à liberdade, e a idade moderna, em contraste com as formas históricas anteriores, possibilita a constituição do indivíduo livre para se apropriar do mundo e de si. A liberdade, antes que um estado, é ato; ato de constituir a si mesma.

[§ 21] O escravo não conhece a sua essência, a sua infinitude, a sua liberdade, não se conhece como essência e, portanto, não se conhece, não pensa. Esta consciência de si que se apreende como essência pelo pensamento e assim se separa do que é contingente e falso constitui o princípio do direito, da moralidade subjetiva e objetiva (HEGEL, 1997, p. 26).

Outra, diz respeito à apropriação de si. A plena liberdade passa a exigir nada menos que a posse plena³. A apropriação plena de objetos externos é simplesmente imperfeita, pois baseada num leque “infinitamente múltiplo” de possibilidades ditadas por situações infinitas de contingência. Somente a apropriação do objeto interno é perfeita, pois se inscreve na órbita de apropriação do espírito sobre si mesmo – uma

naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como *condições pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais do próprio ser humano, que, por assim dizer, constituem somente o prolongamento do seu corpo*” (itálicos do original, negritos nossos). Prossegue Marx demonstrando que as formas primitivas de propriedade e apropriação tinham como condição exatamente o pertencimento à tribo, clã etc., ou seja, “*a propriedade significa[va], portanto, pertencer a uma tribo (comunidade)* (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) e, por *mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico*, [significa(va) também] comportamento do indivíduo em relação ao território, à condição originária exterior de produção [...] como pressupostos pertencentes à sua individualidade; como modos de existência da individualidade” (MARX, 2011, p. 403-4 – itálicos do original, negritos nossos) e encerra decisivamente: “as situações em que se pode lançar mão das coisas disponíveis sem nenhum instrumento (ou seja, de produtos do próprio trabalho já destinados à produção), sem modificação da forma (que já tem lugar no próprio pastoreio) etc., **muito depressa se tornam transitórias e em nenhum caso devem ser consideradas como situações normais**; tampouco como situações normais originárias” (MARX, 2011, p. 404 – negritos nossos).

³ Cf. § 52, Nota (HEGEL, 1984, p. 52).



forma de apropriação capaz de gerar o autorreconhecimento do completo exercício da liberdade.

A consciência, portanto, se torna livre 1) ao compreender-se plenamente livre ou ao adquirir plena consciência de sua liberdade; 2) ao reconhecer sua capacidade livre de possuir, de apropriar; 3) ao ter essa capacidade reconhecida pelos demais – não basta a simples apropriação ou o sentimento subjetivo de liberdade, é preciso que essa liberdade seja reconhecida, que se torne uma objetividade universalmente válida ou, como comentaria a este respeito Marcuse (1984, p. 181): “o indivíduo só é livre quando se conhece como livre, e só atinge este conhecimento quando põe à prova sua liberdade”.

O indivíduo é livre para possuir, para se apropriar, mas “o ato de apropriação se completa quando outros indivíduos com ele concordam⁴, ou quando outros indivíduos o ‘reconhecem’” (MARCUSE, 1984, p. 181). A propriedade ganha, a partir de Hegel, um sentido essencial na constituição da liberdade humana – na constituição *para si* do homem – e na própria organização do mundo, no ordenamento das coisas, na dação de significado para o conjunto da realidade como atribuição de essência ao mundo circundante:

§ 57 - Na existência imediata que nele se manifesta, o homem é um ser natural, exterior ao seu conceito; só pela plenitude do seu corpo e do seu espírito, pela conscientização de si como livre, é que o homem entra na posse de si e se torna a propriedade de si mesmo por oposição a outrem. *A possessão é aqui, por outro lado e inversamente, o ato de o homem realizar aquilo que é como conceito (como possibilidade, faculdade, disposição), ato pelo qual é ao mesmo tempo dado como seu e como objeto separado da simples consciência de si e, portanto, suscetível de receber a forma da coisa* (HEGEL, 1997, p. 55 – itálicos nossos).

A partir da caracterização positiva da propriedade como a mediação necessária ao nascimento e estabelecimento da liberdade, coloca-se um problema: a apropriação real, que se manifesta como desigualdade de apropriação. Por um lado, fica a propriedade, resultado do ato de apropriação, fundada na ação livre do homem (a própria ação o constitui como ser livre, afirmando o espírito); por outro, fica a distribuição (desigual) da propriedade, sua manifestação real, ligada à contingência e,

⁴ “§ 51 - Para a propriedade como existência da personalidade, não são suficientes a minha representação interior e a minha vontade de que algo deva ser meu, mas é ainda preciso um ato de possessão. A existência que esta vontade assim adquire implica a possibilidade da sua manifestação a outrem. Que a coisa de que eu possa apropriar-me não tenha dono ou é uma condição negativa que por si mesma se compreende (§ 50) ou reporta-se a uma antecipada relação com outrem” (HEGEL, 1997, p. 51).



portanto, fora do alcance do direito e da razão: e a razão precisa abandonar elementos contingenciais para se concentrar no movimento abstrato mais geral⁵. O parágrafo 49 dos *Princípios da Filosofia do Direito* nos dá uma clara demonstração deste *necessário* caráter geral (essencial) que deve tomar o direito. A citação, embora longa, é aqui necessária:

§ 49 - O que há de racional na relação com as coisas exteriores é que eu possuo uma propriedade; o aspecto particular abrange os fins subjetivos, as carências, a fantasia, o talento, as circunstâncias exteriores (§ 45º). Só disso depende a posse. Mas neste aspecto particular ainda *não é, neste domínio da personalidade abstrata, idêntica à liberdade. É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo.*

Nota - Enquanto pessoas, são equivalentes as múltiplas unidades (se é que se pode falar de multiplicidade onde ainda não há uma diferença de tal natureza). Isso não passa, porém, de um princípio tautológico e vazio, pois a pessoa, enquanto abstrata, é precisamente o que ainda não se particularizou e situou nas determinações que a diferenciam.

A igualdade é a identidade abstrata do intelecto; sobre ela se funda a mediocridade do espírito, sempre que depara com a relação da unidade a uma diferença. *Aqui, a igualdade só poderia consistir na igualdade das pessoas abstratas como tais; ora, tudo o que se refere à posse, domínio de desigualdade, fica à margem da pessoa abstrata.*

A reivindicação algumas vezes apresentada da igualdade na divisão das propriedades de raiz e até de todo o gênero de fortunas é uma concepção vaga e superficial, tanto mais que neste caso intervêm não só a contingência exterior da natureza mas ainda todo o domínio da natureza do espírito com o que ela tem de particular, de diversidade infinita e de sistematização racional. Não se pode falar de uma injustiça da natureza a propósito da desigual repartição da riqueza e da fortuna, pois a natureza, não sendo livre, não é justa nem injusta.

Desejar que todos os homens tenham proventos para satisfazer as suas exigências não é mais do que um desejo da moralidade subjetiva e, nesta sua vaga expressão, constitui uma ideia corrente que, como todo lugar comum, não possui objetividade. Aliás, os proventos são coisa diferente da posse e deverão portanto ser estudados na parte em que nos ocuparmos da sociedade civil (HEGEL, 1997, p. 50-1 – itálicos nossos).

A dinâmica de livre apropriação coloca a vontade do indivíduo livre em contradição com o interesse geral. Exercê-la em absoluta incontinência o levará a colidir com a própria totalidade da ordem social. O direito objetivo (e o estado⁶), portanto, lá está para reafirmar sobre ele os princípios mais elevados da razão, da unificação

⁵ Na precisa síntese de Marcuse (1984, p. 182): “A não-concernência com as diferenças individuais [...] é característica da universalidade abstrata da lei, universalidade que impõe um mínimo de igualdade e racionalidade a uma ordem de irracionalidade e injustiça. Por outro lado, a mesma não-concernência é típica de uma prática social em que só se consegue preservar a totalidade se se despreza a essência humana do indivíduo. O objeto da lei não é o indivíduo concreto, mas o sujeito abstrato dos direitos”.

⁶ Mas não apenas: para Hegel, as corporações também cumprem um importante papel na organização racional da vida civil. Precisaremos nos abster, por ora, de considerações mais detalhadas sobre o “estado extrínseco”. Voltaremos a ele em momento oportuno.



universal do espírito, refreando racionalmente os impulsos de sua ambição individual, reafirmando a incompletude e a limitação da apropriação de objetos externos. Restringido em seus impulsos externos por seus próprios princípios objetivos mais elevados, abre-se ao espírito o caminho para a conquista de si, para a plena apropriação do mundo interior, para a liberdade absoluta⁷.

A conquista interior, a constituição de uma moralidade subjetiva, é apenas meio passo do espírito na busca pela liberdade, pois não basta seu desenvolvimento apenas como liberdade do indivíduo: é preciso que essa liberdade encontre meios para sua expansão, estabelecendo-se em uma unidade superior – ela deve tornar-se objetiva, alcançando, enfim, a *verdade*. A superação da cisão entre indivíduo e universal, entre particular e geral, entre interior e exterior, exige a realização da potência da liberdade do indivíduo no conjunto da vida social – não pela vida civil, que desborda em uma liberdade, em última instância, predatória, mas numa forma de vida social mais elevada, orientada pela razão em estado para si: as instituições sociais e políticas objetivas, meios para a realização da razão.

O principal é que a liberdade, como é determinada pelo conceito, *não* se baseia na vontade subjetiva e no capricho, mas na compreensão da vontade geral e em que o sistema da liberdade é o livre desenvolvimento de suas fases. A vontade subjetiva é um conceito inteiramente formal que de maneira alguma diz *o que* deseja. Só a vontade racional é a proposição universal que se determina e se desenvolve em si e que desdobra seus momentos sucessivos de maneira orgânica⁸ (HEGEL, 2004, p. 99).

⁷ Na acepção hegeliana, o direito subjetivo só pode ser entendido em unidade com o dever. Conforme Kervégan (2017, p. 202): “the phenomenological *reciprocity* of rights and duties (to A’s duty corresponds B’s right) masks a conceptual *correlation* (A’s subjective rights are bound to A’s duties), which can itself be interpreted as a fundamental *identity*. This identity of right and duty is only fully manifest when the formalism of legal and moral relations is surmounted by the normatively guided relations of social subjects and socio-political institutions. However, this correlation itself presupposes the liberty of the modern legal person, without which there can be neither duties nor rights: ‘there is a single principle for both duty and right, namely the personal freedom of human beings’. Hence the modern conviction, which Hegel adopts: ‘he who has no rights has no duties and vice versa’. But Hegel provides a non-trivial basis for this conviction: only an ethical and institutional approach can conceive the correlation of rights and duties as a consequence of one and the same relation. A natural law approach to the law, including ‘subjective rights’, is not capable of such a conception” (itálicos do original).

⁸ Não por outra razão, reforça Kervégan, a vontade que constitui o conteúdo da lei não é a vontade subjetiva, mas a objetiva: “Thus the concept of will which is the basis for the objective system of law is not that of subjective will, but that of a ‘free substantial will’, or that of an ‘objective will’” (KERVÉGAN, 2017, p. 199). Complementa adiante: “Legal normativity has thus nothing to do with ‘subjectivity’ and its maxims and attitudes; it only concerns the materiality of acts that can be legally determined. For their part, moral norms (which are summed up in the idea of the Good) define the subject’s legitimate field of action; and for this reason the subject is ‘the series of its actions’. In contrast to the law here it is clearly impossible to dismiss the pertinence of subjectivity: on the contrary, in the moral sphere subjectivity is ‘ground... [of] freedom’, and as such the ‘moral point of view’ expresses ‘the right of the subjective will’ to ‘self-determination’ (to autonomy)” (KERVÉGAN, 2017, p. 206).



Ao percorrermos as instâncias institucionais de realização da liberdade propostas por Hegel, podemos observar que a aventura do espírito em busca de sua autorrealização tem seu início a partir do indivíduo formado no interior da família⁹, onde se reproduz não apenas em sua condição física, mas absorve, pelos meios (educacionais) disponíveis, os primeiros princípios da vida social – trata-se de um processo educativo de socialização que tem na afetividade uma de suas principais mediações. Mas, na sociedade moderna, a família não é uma mônada e sua própria reprodução perfaz a transição do indivíduo à sociedade civil:

§ 181 - De um modo natural e, essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si. Noutros termos: os momentos, reunidos na unidade da família como ideia moral objetiva que ainda reside no seu conceito, por este conceito devem ser libertados a fim de adquirirem uma realidade independente. É o grau da diferença; de início expresso abstratamente, confere a determinação à particularidade que tem, no entanto, uma relação com o universal. Mas nesta relação o universal é apenas o fundamento interior e, por conseguinte, só de uma maneira formal, e limitando-se a aparecer, existe no particular. Assim, esta situação produzida pela reflexão apresenta primeiro a perda da moralidade objetiva ou, como esta enquanto essência é necessariamente aparência [...], constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil (HEGEL, 1997, p. 166-7).

A sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) refere-se ao próprio mundo econômico, à divisão do trabalho, ao exercício da liberdade individual enquanto a busca pelo autointeresse, à multiplicidade de apropriações mutuamente reconhecidas. Mas tal sistema, ainda que indispensável para a conformação livre do espírito, é um estado insuficiente: exacerbá-lo levaria à generalização do conflito; deixá-lo a si mesmo, à injustiça. A liberdade do espírito enfrenta neste ponto uma contradição: ao mesmo tempo em que tem de preservar a livre iniciativa individual da vida civil (cujo epicentro é a propriedade), deve, por outro lado, evitar sua exacerbação predatória. O espírito, portanto, precisa avançar, romper a condição subjetiva e tornar-se *espírito objetivo*. A

⁹ “A família é uma única pessoa; seus membros, como parentes, renunciaram em comum à sua individualidade – e, conseqüentemente, a suas relações legais uns para com os outros, bem como a seus interesses e desejos particulares – ou ainda não chegaram à individualidade, como as crianças, que inicialmente estão na simples condição natural já mencionada. Eles vivem, portanto, em uma unidade de sentimento, amor, confiança e fé uns para com os outros. No amor, um indivíduo tem a consciência de si na consciência do outro, ele vive de maneira altruísta. Nesta renúncia cada um ganha a vida do outro e também a sua, que é uma só, com o outro. Todos os outros interesses da vida, suas necessidades e preocupações exteriores como a educação das crianças, por exemplo, constituem um objetivo comum para os membros da família” (HEGEL, 2004, p. 93).



análise hegeliana da sociedade civil tem em mira duas características essenciais da sociedade moderna:

1) o indivíduo visa somente aos seus interesses privados, em cuja defesa se comporta de um modo em que “se misturam necessidade física e o capricho”; 2) os interesses dos indivíduos estão de tal modo correlacionados que a afirmação e a satisfação de uns dependem da afirmação e da satisfação de outros¹⁰. [...] Hegel, porém, prefere seguir os aspectos negativos do sistema, e não seus aspectos positivos (MARCUSE, 1984, p. 191).

Não surpreende, portanto, que na ótica hegeliana a sociedade civil tenda a gerar um sistema autoritário, por sua própria estrutura econômica de funcionamento. Um estado soberano (um “governo de disciplina”) é a exata possibilidade de impor um conjunto de relações racionais a um sistema de individualismo potencialmente predatório. Neste movimento, Hegel eleva o estado acima da sociedade civil:

As relações do governo com o povo foram retiradas da esfera do contrato e transformadas em “uma unidade substancial original”. O indivíduo arca basicamente com a relação de dever para com o estado, e seu direito está a isto subordinado. O estado soberano toma a forma de um estado disciplinador (MARCUSE, 1984, p. 166).

A razão é transportada para fora da sociedade civil, e Hegel a reencontra na existência de uma burocracia estável que, afastada da competição econômica burguesa, pode servir aos interesses do estado sem interferências externas. Observam-se aqui dois movimentos conexos: a necessidade (e o protagonismo) dos *sujeitos morais*, capazes de impulsionar racionalmente o desenvolvimento da autoconsciência, e a admissão do estado como o lugar privilegiado da razão.

Vê-se que Hegel se afasta, assim, dos jusnaturalistas¹¹. Primeiro, por não admitir a possibilidade de realização de um contrato, a partir de um mítico “estado de

¹⁰ Em relação a este segundo aspecto positivo, considerou Thompson (2017, p. 413): “It is only when the ego comes to see himself as a ‘We’ via the process of recognition, that a totality of social relations and others constitute his world. His solipsism is not only exploded, but the concept of the good, of his interests, of happiness and so on will all come to be enlarged in scope as well. The totality of these relations constitute not an oppressive external scheme for him, but rather the very truth of his own being and his potentiality. He achieves the status of an ethical being insofar as he takes into himself the other and the structure of relations that bind each to the other. He begins to grasp the ontological status of the relations that govern his sociality and his own agency. Only equipped with this self-consciousness can he begin to enter a wider space of reasons and to see the dynamic relations of sociality as the context for a rational, modern expression of spirit (*Geist*)”.

¹¹ E, para Thompson, Hegel afasta-se também dos liberais: “Most important was the fact that civil society, when left to itself, would fail to achieve the true freedom of the community and its members. Only when the process of recognition was able to reveal for each member of the society the ontological structure of their social-relational interdependence would one begin to achieve the status of individuality that Hegel explores in his *Science of Logic*” (THOMPSON, 2017, p. 415)”. Thompson, diferentemente de Marcuse, cujo



natureza”, que constitua o estado¹²: 1) para Hegel, só há a possibilidade de contrato entre iguais, indivíduos livres e independentes, que estabelecem entre si relações de comum acordo, não podendo haver qualquer tipo de contrato entre indivíduos e estado; ademais, o estabelecimento de um contrato, por si, já pressupõe um conjunto de benefícios e princípios típicos da vida social; por fim, o contrato disciplina uma situação contingente – o encontro contingente entre duas partes em condições isonômicas para a realização de um determinado fim contingente –, relação bastante diversa da que se estabelece entre indivíduo e estado, 2) cuja relação não é contingente, mas sim necessária e objetiva – ela ultrapassa as motivações meramente subjetivas que aproximam os indivíduos e que os leva a estabelecer os contratos. O estado estaria, portanto, acima de qualquer possibilidade de contrato social, sendo a própria gênese da organização racional mais acabada (e livre) da vida civil.

Em segundo lugar, em contraste com Locke, Hegel não concebe a vida civil como “relativamente harmoniosa” e o estado como o disciplinador eventual de conflitos. A sociedade civil hegeliana está cravejada de demandas particularistas e, deixada ao seu puro desenvolvimento, eleva todo o conjunto de relações contraditórias ao patamar de opressão e injustiça. Não por outra razão, Hegel admite a contradição entre sociedade civil e estado, defendendo a autoridade do segundo como forma de conter os impulsos da primeira, organizando racionalmente seu funcionamento e, exatamente por essa forma, realizando a liberdade:

Para Hegel, a soberania do estado era um instrumento necessário para a preservação da sociedade da classe média. Porque o estado soberano eliminaria nos indivíduos o elemento competitivo destrutivo, tornando a competição um interesse positivo do universal; ele seria capaz de dominar os interesses conflitantes de seus membros. O que se deduz daqui é que onde o sistema social exige que a existência do indivíduo dependa de competição com outros indivíduos, a garantia única de que, ao menos, haja

fragmento acabamos de reproduzir acima, acentua mais marcadamente a dimensão positiva da análise hegeliana da sociedade moderna. Neste aspecto, adquire menor relevância em seu argumento o “egoísmo racional”, destacado por Marx nos *Grundrisse* (MARX, 2011) e em *Sobre a Questão Judaica* (MARX, 2009), como determinação constitutiva da sociabilidade de mercado generalizada na e pela ordem burguesa. Conclui, assim, o autor: “The rational individual is one who knows that his freedom is functionally dependent on the ontology of social relations that constitute him and the rational community will be that very shape of social relations that constitutes the field for his freedom and self-determination not to mention his self-realization, as well. Since this individual knows that he is part of this structure of relations, and that his own good is a function of it, the rational will will only what is good for his welfare which is also the welfare of others” (THOMPSON, 2017, p. 418).

¹² “Neste sentido pressupõe-se um estado de natureza onde se acredita que o homem esteja na posse de seus direitos naturais e no exercício sem limites, em pleno gozo, de sua liberdade. Essa hipótese não é apresentada como um fato histórico; seria na verdade difícil detectar qualquer condição desse tipo em qualquer lugar, no presente ou no passado, caso se fizesse a sério uma tentativa” (HEGEL, 2004: 92).



uma realização limitada do interesse comum, seria a restrição da liberdade individual dentro da ordem universal do estado. A soberania do estado pressupõe, assim, a competição internacional entre unidades políticas antagônicas, residindo o poder de cada uma delas, essencialmente, na sua absoluta autoridade sobre seus membros (MARCUSE, 1984, p. 164).

Por fim, Hegel é absolutamente refratário a uma ideia de liberdade extrínseca ao estado. A constituição do estado é exatamente a consolidação da liberdade. Ao “estado de natureza” corresponderiam condições primitivas, “marcadas por paixões irracionais e atos de violência”. “Portanto, o estado natural é antes um estado de injustiça, violência, de impulsos naturais bravios, de feitos e emoções bárbaros” (HEGEL, 2004, p. 92).

Mas há, todavia, uma contradição. Se a sociedade civil é o império das forças cegas do egoísmo que, deixadas à sua própria mercê, podem sucumbir a liberdade, por outro lado, nela residem os elementos que favorecem uma constituição verdadeiramente livre e racional: “ela sustenta o direito inalienável do indivíduo, expande as necessidades dos homens e os meios de satisfazê-las, organiza a divisão do trabalho, e antecipa o domínio da lei” (MARCUSE, 1984, p. 200). São esses os elementos que devem ser depurados e elevados, pela ação da razão para si, e admitidos como os princípios efetivos do espírito objetivo.

Na materialização do processo de transição da liberdade subjetiva à liberdade objetiva, Hegel localiza três tipos (ou formas) institucionais da vida civil: a administração da justiça, a autoridade pública e as corporações.

À administração da justiça cabe a codificação, a promulgação e a administração da lei estatutária. Hegel insiste na necessidade da publicidade do texto legal como ato imprescindível à organização racional da própria vida civil¹³. O imperativo da lei e a autoridade de sua aplicação possibilitam o desenvolvimento racional do espírito na sociedade civil, condizendo, dentro de situações específicas e históricas possíveis, com os padrões mais elevados alcançados pelo *Geist der Zeit*¹⁴ [espírito do tempo].

¹³ “§ 224 - Vimos já que a publicidade das leis faz parte dos direitos da consciência subjetiva (§ 215a). O mesmo acontece com a possibilidade de conhecer a realização do direito nos casos particulares, isto é, no desenvolvimento das ações jurídicas exteriores e dos motivos jurídicos porque tal desenvolvimento constitui um acontecimento universalmente válido e porque o caso particular, que em seu conteúdo próprio é sem dúvida limitado às partes, refere-se, em seu conteúdo universal, aos direitos de todos e a todos interessa a decisão obtida. É esse o princípio da publicidade da justiça” (HEGEL, 1997, p. 197-8).

¹⁴ “Hegel fala do *Geist der Zeit* (‘espírito da época, do tempo’) em lugar de *Zeitgeist*. A mentalidade, vida social e produtos culturais de uma dada época, especialmente no seio de um determinado povo, compartilham de um espírito comum. Um indivíduo está imbuído desse espírito e não pode ‘ir além’ de seu tempo. Assim o espírito da época é uma fase do espírito do mundo” (INWOOD, 1997, p. 119).



À autoridade pública cumpre a remoção de obstáculos que podem dificultar ou obliterar o desenvolvimento da ação livre; tem como responsabilidades: a “prevenção da criminalidade e a justiça penal”, a “engenharia civil”, os “serviços públicos e saúde pública”, a “educação pública”, a “moderação das flutuações econômicas”, a “erradicação da pobreza e o amparo contra a miséria” e a “autorização e a regulamentação das corporações” (cf. WESTPHAL, 2014, p. 306-7).

Há ainda uma importante mediação entre os indivíduos e suas questões autoafirmativas e a organização da vida econômica propriamente dita: as corporações. Hegel apostava fortemente nas corporações como forma de arrefecer as lutas no interior da sociedade civil, integrando indivíduos isolados nos ramos de atividades nos quais estão inseridos. Ademais, a organização em corporações possibilitaria uma maior racionalidade à vida econômica, não apenas enquanto defesa dos indivíduos associados, mas especialmente enquanto organização do conjunto dos movimentos da sociedade civil. As corporações representariam um liame racional entre a ação econômica de indivíduos isolados e a racionalidade institucional das esferas estatais mais elevadas:

A participação em uma corporação integra explicitamente o trabalhador remunerado em um setor da economia e fornece informações sobre como esse setor da economia depende e se ajusta a outros setores. As corporações também moderam o impacto das flutuações do mercado sobre seus membros [...] [e] reagem contra tendências divisionistas de indivíduos egoístas no comércio por meio do reconhecimento explícito das contribuições individuais para a corporação e para o bem social e por reunir pessoas que de outro modo formariam dois grupos antagônicos, uma subclasse da plebe e uma classe de elite dos chefes da indústria que exerceriam uma influência social desordenada devido a sua desproporcional riqueza (WESTPHAL, 2014, p. 307).

As corporações têm ainda o papel de moderar os impactos da pobreza, impedindo que o direito imposto pela necessidade justifique a desagregação completa dos demais direitos¹⁵:

[§253, *Nota*] Na corporação, o auxílio que a pobreza recebe perde o caráter contingente e, por conseguinte, injustamente humilhante. E quando a riqueza cumpre os seus deveres para com a corporação desaparecem o orgulho e a inveja no proprietário e no beneficiário. É na corporação que a

¹⁵ “§244 - Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas” (HEGEL, 1997, p. 208).



probidade se vê verdadeiramente reconhecida e honrada (HEGEL, 1997, p. 214).

Este conjunto, composto na sociedade civil, é denominado por Hegel “estado extrínseco”, integrando, junto com o “governo” (o estado político) a totalidade do estado¹⁶ (WESTPHAL, 2014, p. 308). A característica mais elementar do “estado extrínseco” é que suas instituições ainda são vistas pelos indivíduos membros da sociedade civil (pelo *Bürger*) como modos de realização de seus fins particulares. Somente as instituições estatais mais elevadas, pertencentes ao estado político propriamente dito, podem levar o indivíduo a estabelecer-se como cidadão, exatamente por estarem afastadas das condições econômicas de egoísmo e competição. “Alcançar a autonomia política e, com isso, a cidadania constitui a função principal do governo de Hegel” (WESTPHAL, 2014, p. 308).

3) O estado político ou governo

Na concepção hegeliana, portanto, o governo é composto por uma monarquia hereditária, pelo Executivo e pelo Legislativo (relativamente permeável à ação da assembleia dos estamentos). Hegel foi um combativo defensor da monarquia constitucional. Ao monarca, auxiliado por seu alto corpo de ministros, caberiam funções de proteção dos próprios interesses estatais (as questões nacionais, que preservam a integridade do estado-nação e os sentimentos que dão unidade nacional ao povo, elevando seu patriotismo), valendo-se, para tanto, dos meios diplomáticos ou da guerra na condução da política estrangeira. Ao Executivo, cumpriria a execução e a administração da lei, garantindo, por sua atuação racional-legal, o pleno exercício da

¹⁶ Cf. § 273; §276; §257-71 (HEGEL, 1997, p. 246-7; 252-4; 216-44).



liberdade dos indivíduos¹⁷ e ao Legislativo – constituído de um corpo consultivo de alto nível técnico – a elaboração das leis¹⁸.

É interessante a forma como Hegel busca proteger as três esferas do governo de possíveis embaraços (advindos da vida [econômica] civil) que possam prejudicar o desenvolvimento do espírito nas instâncias superiores do estado: ele o faz recorrendo a um corpo de especialistas (burocratas) de alto nível técnico. Assim como o poder monárquico possui seu alto corpo de ministros, Executivo e Legislativo contam, também, com uma burocracia estável, tecnicamente qualificada que, livre dos antagonismos da sociedade civil, pode se dedicar à elevação permanente do grau de racionalidade do próprio sistema racional – é a razão pensando sobre si mesma. Já neste ponto, antevemos que, para que o estado hegeliano funcione – para que cumpra seus objetivos em relação ao espírito e à liberdade –, exige-se algum tipo de exclusão dos indivíduos da sociedade civil de suas instâncias decisivas. Em termos diretos: para que o estado hegeliano funcione, requer-se a exclusão de uma democracia radical.

Para Westphal (2014, p. 310), Hegel atribui papel importante, ainda que “bastante restrito”, à “assembleia dos estamentos” – sua existência, aninhada no Legislativo, garante a promulgação de leis que respondem efetivamente às necessidades do tempo, às questões prementes da vida civil. A assembleia estamental comporta duas câmaras: a “câmara alta”, composta por aristocratas e latifundiários, e a “câmara baixa”, abrigando as camadas urbanas (comerciantes, artesãos, membros das corporações etc.), formando o ponto mediador entre o governo e o povo. Sem a assembleia, a vida política perde sua base de sustentação (a vida da sociedade civil) e sua própria razão de ser.

A principal função da Assembleia dos Estados, na concepção de Hegel, é educativa, ou seja, informar pessoas, de modo sistemático e minucioso, acerca das atividades de seu governo e dos princípios, procedimentos e recursos para a ação no interior de sua sociedade, de modo que indivíduos possam decidir agir de uma maneira informada e responsável, livre, tanto

¹⁷ No diagrama oferecido por Westphal (2014, p. 315), encontramos o Executivo composto exatamente pelas instituições da autoridade pública (saúde pública, segurança pública, obras públicas, educação pública, regulação econômica, amparo à pobreza, licenciamento de corporações, certificação de funcionários de corporações, aplicação da lei) e da administração da justiça (tribunais, promulgação da lei, avaliação e revisão de estatutos), além, é claro, por altos funcionários consultivos. Embora o autor não deixe explícito, entendemos que esse conjunto institucional é exatamente o ponto de contato, de transição, entre estado extrínseco e governo, analogamente à família que, no limite, interpõe-se como a transição entre indivíduo e sociedade civil.

¹⁸ Sobre a divisão hegeliana do governo, comenta Marcuse (1984, p. 203): “A tríade tradicional dos poderes políticos [Executivo, Legislativo e Judiciário] é alterada e passa a consistir nos poderes monárquico, administrativo e legislativo. Estes de tal modo se sobrepõem, que o poder executivo pertence aos dois primeiros e inclui o judiciário, enquanto que o poder legislativo é exercido pelo governo juntamente com as duas dietas”.



quanto possível, de consequências inesperadas. Essa educação e informação permite que os indivíduos ajam de maneira voluntária e autônoma no interior da sociedade¹⁹ (WESTPHAL, 2014, p. 310).

Hegel destina à assembleia estamental um papel *passivo* – em relação à atividade política no governo – e *ativo* – em relação à vida dos indivíduos – cindindo estado e sociedade civil. A estrutura do sistema hegeliano exclui qualquer possibilidade de o estado desenvolver-se pelas vias de uma democracia radical. Capturando o problema, Marx criticará duramente o papel mediador dos estamentos, atribuído por Hegel:

O estamento não *faz mediação* apenas entre povo e governo. Ele impede que o “poder soberano” apareça como “*extremo*” isolado e, com isso, como “simples poder dominante e como árbitro”; do mesmo modo, impede o “isolamento” dos interesses “particulares” etc., bem como “que os indivíduos venham a se apresentar como uma *multidão* e uma *turba*” (MARX, 2010, p. 85 – itálicos do original).

Por conseguinte, o elemento estamental aparece por exigência lógica: a exclusão total dos indivíduos (da vida civil) das instâncias superiores do estado colocaria o governo em suspensão etérea, comprometendo justamente a conformação universal do estado. O imbróglio a ser resolvido está na hipostasia da política, conciliada ao funcionamento real da vida egoísta, demonstrando como, mesmo e sobretudo a partir da exclusão da democracia, podem-se gerar os níveis mais elevados de liberdade através do estado. A assembleia (o elemento estamental) aparece como momento necessário à perfectibilidade lógica, mal encobrindo que a gênese da liberdade na propriedade é capaz de explicar não apenas a necessidade do autoritarismo estatal, como também de desvanecer todo o véu do artificialismo de seu funcionamento democrático. Eis a crítica de Marx (2010, p 81-2):

Portanto, o *saber* e a *vontade* dos estamentos são em parte supérfluos, em parte suspeitos. O povo não sabe o que quer²⁰. Os estamentos não possuem a ciência do Estado na mesma medida dos funcionários, dos quais ela é monopólio. Os estamentos são supérfluos para a realização do “assunto universal”. Os funcionários *podem* realizá-lo sem os estamentos; com efeito, eles *devem* fazer o bem, apesar dos estamentos. Quanto ao conteúdo, os estamentos são puro luxo. Sua existência é, por isso, no sentido mais literal,

¹⁹ Em termos hegelianos: “§301 - A missão que cabe ao elemento das assembleias de ordem é trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si mas também para si, quer dizer, de fazer que exista o elemento de liberdade subjetiva formal, a consciência pública como universalidade empírica das opiniões e pensamentos da massa” (HEGEL, 1997, p. 275).

²⁰ “[§ 301, Nota] [...] o povo, na medida em que esta palavra designa uma fração particular dos membros do Estado, representa a parte que não sabe o que quer” (HEGEL, 1997, p. 276).



uma mera *forma*. Além disso, no que concerne à disposição, à vontade dos estamentos, ela é suspeita, pois os estamentos provêm do ponto de vista privado e dos interesses privados. Na verdade, o interesse privado é seu assunto universal, e não o assunto universal seu interesse privado. Mas que bela maneira de o “assunto universal” ganhar *forma*, como assunto universal, em uma vontade que não sabe o que quer, que nem ao menos possui um saber específico do universal e em uma vontade cujo conteúdo peculiar é um interesse contrário! (itálicos do original).

Mesmo na filosofia política hegeliana – que vincula, em última instância e por uma intrincada teia de mediações, estado e liberdade – fica decididamente comprometida, portanto, a ideia da democracia. O desenvolvimento do indivíduo, sua condição de liberdade, posta pela sociedade moderna, termina por deslocá-lo da vida comunitária geral, colocando-o autoconsciente de seus próprios interesses, em um contraste flagrante com as formas iniciais (e ideais) de vigência da democracia:

Nas modernas concepções de democracia não existe esse direito: os interesses da população, os assuntos públicos, devem ser discutidos e decididos pelo povo; os indivíduos devem deliberar, externar sua opinião e dar o seu voto, porque *o interesse do Estado e os assuntos públicos são os seus próprios*. Tudo isso é correto, mas a circunstância essencial e a diferença reside em quem são esses indivíduos isolados. Eles só possuem direito absoluto enquanto a sua vontade ainda é a vontade objetiva. O cidadão não *deseja* isso ou aquilo; não é apenas “boa” vontade – pois a boa vontade é algo particular, que repousa na moralidade dos indivíduos, na sua convicção e na sua interioridade. Justamente a liberdade subjetiva, que determina o princípio e a forma característica da liberdade em nosso mundo – que é o fundamento absoluto de nosso Estado e de nossa vida religiosa –, significou para a Grécia a ruína. A subjetividade estava próxima ao espírito grego, estava prestes a alcançá-lo, mas ela destruiu o seu mundo, pois a constituição não estava preparada para esse aspecto, e não conhecia essa determinação, já que ela não a continha. *Dos gregos, em sua primeira e verdadeira forma de liberdade, podemos afirmar que não tinham consciência. Para eles, prevalecia o costume de viver pela pátria sem maiores reflexões. Eles não conheciam essa abstração de um Estado, que no nosso entendimento é o essencial. Para eles, o objetivo era a pátria viva: essa Atenas, essa Esparta, esses templos, esses altares, esse modo de convívio, esse círculo de concidadãos, esses usos e costumes. Para os gregos, a pátria era uma necessidade, sem a qual não poderiam viver* (HEGEL, 2008, p. 211 – itálicos nossos).

A modalidade da integração entre o cidadão e a *polis* – integração de tal ordem “sem a qual a existência se torna impossível” –, base da democracia grega, há muito fora deixada para trás (e Hegel se apercebeu disso com grande lucidez). Com o desenvolvimento da sociedade moderna, o indivíduo constitui-se unidade autônoma, proprietário; sua participação no interesse universal deixa de ser direta para ser mediada pelas formas particulares através das quais busca a realização de seu interesse



pessoal. Ou, em outros termos, se por um lado a sociedade moderna coloca a consciência livre, em condições de se constituir autoconsciência, por outro, o processo só se torna possível de maneira mediada e não diretamente a partir da vida da sociedade civil – o estado, portanto, é a mediação privilegiada da autoconsciencialidade.

As possíveis consequências deletérias da democracia, para Hegel, ligam-se à possibilidade de entronizar nas instituições superiores – nos espaços privilegiados onde a ideia pensa sobre si mesma, ou seja, nas esferas institucionais do estado – a dinâmica (interesses privados) da sociedade civil *moderna*, suprimindo mediações indispensáveis e comprometendo, desse modo, o movimento geral do espírito em direção à liberdade. Por outro lado, a dinâmica viva da sociedade civil não pode ser abandonada, sob pena de descartar a própria gênese da liberdade. Para que “o povo se constitua como poder material do estado”, “a maturidade social dos indivíduos deve ser admitida e encorajada” (MARCUSE, 1984, p. 166); já sua ingerência nas esferas mais elevadas do estado deve ser limitada, evitando que se comprometa o pensamento do espírito sobre si mesmo. A ação em acordo com os interesses universais exige o “afastamento” da esfera da competição econômica. O dilema é resolvido, por Hegel, acentuando-se a importância da burocracia estatal como esfera técnica, integrada por “sujeitos morais” capazes de materializar a marcha da autoconstituição da razão; afinal,

é uma pressuposição perigosa e falsa achar que só o povo tem razão e perspicácia e sabe o que é justo – pois cada facção popular pode colocar-se como sendo o Povo. *O que constitui o Estado é uma questão de inteligência instruída e não de uma “decisão popular”* (HEGEL, 2004, p. 94 – itálicos nossos).

Na precisa explanação de Marcuse (1984, p. 222-3):

A ausência de subjetividade consciente era a condição do funcionamento inalterado da democracia. O interesse da comunidade poderia ser “confiado à vontade e à deliberação dos cidadãos” porque estes cidadãos ainda não possuíam uma vontade autônoma que, a qualquer momento, se pudesse voltar contra a comunidade. Hegel considera que este elemento é essencial a toda democracia. *A verdadeira democracia, sustentava ele, expressa uma fase primitiva do desenvolvimento humano, fase que precede àquela em que o indivíduo se emancipa, e que é incompatível com esta emancipação.* É evidente que esta apreciação deriva da convicção de Hegel de que o progresso da sociedade criará, necessariamente, um conflito entre o interesse do indivíduo e o da comunidade. A sociedade não pode libertar o indivíduo sem o separar da comunidade e sem que se oponham o desejo individual de liberdade subjetiva e as exigências do todo. Segundo Hegel, daí se deduz que a cidade-estado grega só pode ser democracia por se compor de cidadãos que ainda não tinham consciência da sua individualidade essencial. *Hegel sustenta que uma sociedade de indivíduos emancipados entra em conflito com a homogeneidade democrática* (itálicos nossos).



Aqui aparece um dos pontos nevrálgicos do problema. O excerto que destacamos poderia passar despercebido se Hegel: 1) não houvesse vinculado de forma tão resoluta democracia e individualidade limitada (como exemplo típico, a individualidade da polis grega), demonstrando as razões, possibilidades e impossibilidades de conciliação com cuidado e riqueza de argumentos; 2) não erigisse a política como o caminho para a realização do espírito. Afinal, uma sociedade de indivíduos emancipados – como Hegel considera a sociedade moderna – acaba por se revelar, em última instância, incompatível com certa modalidade de participação na vida política – curiosamente, exatamente a forma de participação que permitiria a integração da totalidade dos indivíduos: a *democracia*. Reproduz-se neste ponto o mesmo problema não resolvido em relação às desigualdades de apropriação na sociedade civil. A contradição aqui, todavia, revela a restrição da participação direta dos indivíduos na vida política não como *contingência*, mas como *necessidade*: a realização do espírito objetivo nos indivíduos está fadada a estabelecer-se por uma via passivo-receptiva, ainda que estes se empenhem em realizá-lo por uma aceitação consciente.

Neste quadro, a emancipação dos indivíduos só pode ser uma emancipação limitada que os reduz, em última instância, à condição de instrumentos de autorrealização de um espírito “totalitário”. Qualquer tentativa de emancipação plena, evitando a “escravização” dos indivíduos pelo espírito, irá empurrar à transcendência não apenas de qualquer modalidade específica da vida política (no caso de Hegel, a democracia), mas da própria vida política. No entanto, a saída hegeliana passa pelo oposto: o estabelecimento da autoridade como a forma de reafirmação da vida política. Por um lado, a expansão da liberdade subjetiva leva os indivíduos a toda sorte de antagonismos na sociedade civil, porque, deixados a si mesmos, buscam realizar a livre apropriação irrestrita. Para sanar essa contradição que pode levar à injustiça, exige-se um estado soberano, capaz de impor os princípios racionais do espírito alçado a um nível superior: uma moral objetiva que se expressa pelo direito. A razão, enfim, permanece no controle de si mesma, age por meio e apesar dos homens e oprime como forma de realizar a liberdade – realiza-se, *por astúcia*, no mundo.



4) Estado e filosofia da história

Podemos abrir a parte final deste artigo com uma definição hegeliana bastante precisa do estado, que resume nosso argumento exposto até aqui:

§ 260 - É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permitirem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio (HEGEL, 1997, p. 225-6).

O estado hegeliano é o corolário racional que assegura o exercício da liberdade individual. Mas a liberdade individual pressupõe o reconhecimento mútuo, por parte do conjunto dos indivíduos, das normas racionais dessa fruição. Isso porque as formas de realização da liberdade e da autonomia passam, cada vez mais, pela própria vida social, *fundamentalmente* pela propriedade, por uma divisão do trabalho intensificada que exige uma maior coordenação em torno de um universal. A obediência a um conjunto de normas só ganha sentido através do reconhecimento racional da necessidade das normas e da obediência ao governo como a única forma possível de realização da liberdade. Somente por este modo podem confluir os interesses latentes dos indivíduos e da vida social. Para Hegel, esses interesses tendem a uma confluência *racional*, uma vez que a própria constituição dos indivíduos é dada no contexto relacional de conformação da sociedade na qual estão inseridos, estabelecendo-se uma relação dinâmica entre indivíduos e práticas sociais²¹: tanto os indivíduos são moldados e

²¹ “Hegel sustentou que indivíduos são fundamentalmente atores sociais. Tudo o que alguém faz, diz ou pensa é formado no contexto de práticas sociais que fornecem recursos materiais e conceituais, objetos de desejo, habilidades, procedimentos e assim por diante. Ninguém age de acordo com interesses gerais, necessidades meramente biológicas de alimentação, segurança, companhia ou sexo e ninguém procura alimento, segurança, companhia ou sexo em geral. Antes, age-se de acordo com necessidades muito mais específicas de tipos muito mais específicos de objetos, os quais suprem essas necessidades, e de maneira bastante específica para alcançar os próprios fins; sua sociedade condiciona profundamente seus fins, uma vez que fornece os objetos específicos que atendem a esses fins e especifica os procedimentos para obtê-los” (WESTPHAL, 2014, p. 276-7).



permanentemente transformados por essas práticas, como as próprias práticas estão em constante revisão. Estabelece-se, pois, não apenas a constituição social da individualidade, mas também as formas de sua potenciação. O estado, como encarnação do espírito objetivo, deve organizar, manter e difundir todo o sistema racional de instituições, como forma de garantir aos indivíduos a possibilidade de fruir suas autonomias. O estado, pois, reconcilia espírito e indivíduo, particular e universal, e a forma para fazê-lo é a assimilação racional da lei. Cessa toda a liberdade parcial; a liberdade subjetiva realiza-se como liberdade objetiva. A realização do indivíduo na lei é sua conciliação racional mais elevada com a liberdade:

A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre. Quando o Estado, nosso País, constitui uma comunidade de existência e quando a vontade subjetiva do homem se sujeita às leis, a contradição entre a liberdade e a necessidade desaparece. São necessários tanto o racional, como o material. Somos livres quando o reconhecemos como lei e o seguimos como sendo a matéria de nosso próprio ser. A vontade objetiva e a vontade subjetiva estarão conciliadas então, formando um só conjunto harmonioso²² (HEGEL, 2004, p. 91).

Para que a conciliação ocorra, requer-se, em primeiro lugar, um consentimento mútuo em relação a normas socialmente criadas. Tal consentimento, todavia, constitui apenas um conjunto de normas abstratas, incapaz, por si mesmo, de orientar as ações individuais e coibir os atos injustos, reclamando, assim, a formação de uma espécie de *ethos* social que permita a aplicação das normas de caráter geral às situações concretas e específicas: abre-se o espaço para a ação dos sujeitos morais, dotados de “direitos de vontade subjetiva²³”, capazes de promover, conscientemente, o aprofundamento do sistema em direção à racionalidade. Para além da ação dos sujeitos morais, há o imperativo de difusão generalizada da educação, esclarecendo racionalmente a todos os

²² Neste diapasão, expande conclusivamente Kervégan (2017, p. 210): “It is often wrongly believed that institutions stifle the creativity and spontaneity of individuals and groups. Hegel helps us to combat this prejudice. First of all it is an illusion to believe that an individual on his or her own, coming up with his or her own rules for action, would be ‘freer’ than an individual whose action is framed by an adequate institution. On the contrary, the former is more likely to be prey to ‘blind necessity’, such as that of the system of needs (the market economy), whose logic, if not framed by institutions, prohibits individuals from ‘rising above’ such necessity towards an authentic social and political liberty. It is only thanks to social and political institutions (which, moreover, must be constantly transformed) that individuals and social groups are capable of escaping the ‘blind necessity’ of social reproduction”.

²³ “§ 132 - No seguinte consiste o direito da vontade subjetiva: que o que ela reconheça como válido por ela seja considerado como bom. É por isso que as suas ações, como fins que ela introduz na objetividade exterior, não lhe devem ser imputadas como justas e injustas, boas e más, legais e ilegais, senão segundo o conhecimento que ela tem do valor destas ações nesta objetividade” (HEGEL, 1997, p. 115).



membros da sociedade sobre o conjunto de normas e condutas – formas racionais estabelecidas para a plena fruição da liberdade²⁴.

Portanto, para Hegel, *só a saída racional permite a plena realização da liberdade individual e possibilitar esta saída é a função do estado*. O direito aparece como a forma de garantir o exercício da liberdade, uma condição indispensável para a ação livre (denota-se, desde logo, que só há possibilidade de completude da ação livre a partir da participação dos indivíduos em um estado bem ordenado²⁵). As instituições e as normas só se justificam na medida em que promovem a liberdade individual, e só podem fazê-lo pelo reconhecimento da liberdade dos indivíduos e pela difusão generalizada das normas e critérios racionais para a fruição dessa liberdade.

Contudo, essa não é uma relação harmoniosa. Na verdade, ela se apresenta como uma *Aufhebung* da própria liberdade da sociedade civil. No estado, a negação da liberdade individual – presa ao substrato do enfiamento multilateral entre indivíduos na vida econômica – é suprimida e reafirmada por meio de ações soberanas: a razão impõe-se pelo direito, contra (e por meio) dos indivíduos, como forma de alçá-los ao patamar superior do espírito. A *List der Vernunft* (astúcia da razão) revela-se em sua autoimposição, na suprassunção da moralidade subjetiva pelo conjunto de formas institucionais que manifestam a moral objetiva:

§ 145 - Como a moralidade objetiva é o sistema destas determinações da Ideia, dotada de um caráter racional, é, deste modo, que a liberdade, ou a vontade que existe em si e para si, aparece como realidade objetiva, círculo de necessidade, cujos momentos são os poderes morais que regem a vida dos indivíduos e que nestes indivíduos e nos seus acidentes têm sua manifestação, sua forma e sua realidade fenomênicas (HEGEL, 1997, p. 142).

No estado hegeliano encontramos o corolário do desenvolvimento do espírito objetivo, sua forma mais acabada, mais elevada. O estado nacional, para Hegel, é não apenas o ponto culminante de um processo de autoelevação do espírito objetivo, mas a própria encarnação da história universal. É por meio da conformação do estado nacional

²⁴ “Hegel exigia que uma sociedade racionalmente adequada tornasse conhecida a seus membros a estrutura civil, legal e política da comunidade, juntamente com a maneira pela qual as atividades individuais contribuem para essa estrutura e dela se beneficiam. Isso é crucial para a preservação da autonomia política no interior de um contexto social. Em última análise, para Hegel, é preciso que uma sociedade seja tão eficaz em fornecer esse conhecimento e em satisfazer necessidades individuais por objetos, relações, cultura e pertencimento, de tal modo que, uma vez que indivíduos entendam todas essas características de sua comunidade e de seus papéis no interior dessa comunidade, os indivíduos ratificarão sua comunidade enquanto realizam seus objetivos, demandas e necessidades. Somente desse modo os indivíduos podem se engajar livremente em ações no interior de sua sociedade” (WESTPHAL, 2014, p. 304-5). Cf. ainda § 310 (HEGEL, 1997, p. 284-5).

²⁵ Westphal (2014, p. 291).



que o espírito se mostra, em uma dada época, em sua forma mais acabada, como espírito do tempo encarnado nos princípios mais elevados da vida ética (*Sittlichkeit*), levados a cabo pelo comportamento racional dos indivíduos e do conjunto institucional capaz de possibilitar a fruição da liberdade. O ponto mais elevado da vida ética, como ponto máximo da autorreflexão, anuncia os limites imanentes da base racional dos valores éticos tradicionais; e, por isso, seu máximo desenvolvimento é, ao mesmo tempo, o prelúdio da destruição de uma dada forma social²⁶. Abre-se o espaço para a ação dos “indivíduos históricos universais”: verdadeiros portadores do direito da história universal, situam-se para além da liberdade (adstringida) encarnada nos princípios éticos da época em colapso. É dado o momento de ultrapassagem dos princípios vigentes: o espírito precisa abandonar a forma antiga, irrompendo uma forma ulterior, mais evoluída, condizente com seu novo estágio autoconsciente²⁷; “o espírito, tendo cultivado interiormente a si mesmo, abandonou seu mundo e está prestes a passar além dele; a autoconsciência não encontra mais satisfação nesse mundo” (Hegel *apud* WOOD, 2014, p. 502). Para Hegel, o movimento da história é a própria contradição do espírito pensando sobre si mesmo; uma contradição entre o conteúdo de sua racionalidade ascendente e as formas pelas quais essa racionalidade se objetiva até o ponto de saturação, em que não podem mais sustentá-la. Alcançado o momento de superação da forma antiga, o impulso de liberdade que move o espírito revela-se maior e mais intenso que qualquer reivindicação do direito, da ética e da moralidade:

Logo que o pensamento se liberta de sua vinculação à situação vigente, ultrapassa o valor aparente das coisas buscando o conceito delas. Tal conceito, porém, compreende a essência das coisas como distinta da aparência e, então, as condições vigentes surgem como particularidades limitadas que não esgotam as potencialidades das coisas e dos homens. Quando aqueles que seguem os princípios da razão conseguirem estabelecer novas condições sociais e políticas, haverão de se esforçar por incorporar à esfera da vida maior número daquelas potencialidades (MARCUSE, 1984, p. 221).

A libertação do espírito pode dar-se violentamente, como colapso de uma nação e o estabelecimento de uma nova nação hegemônica. As ações executadas pelos indivíduos históricos universais só poderão ser corretamente julgadas com o

²⁶ A análise de *Antígona*, de Sófocles, empreendida por Hegel, exemplifica esta situação de colapso.

²⁷ “A difusão da vida ética é o prenúncio de uma nova era. A reflexão que corrói o velho princípio ético também dá luz a um novo princípio, ainda abstrato, não realizado mas investido com a validade universal que o velho princípio deixou de possuir. O novo princípio não pode ser compreendido reflexivamente em sua determinação, senão muito tardiamente na história, após ter sido efetivado. Realizá-lo é a missão da próxima época” (WOOD, 2014, p. 502).



florescimento e a o amadurecimento das novas formas, condizentes com o novo patamar da razão.

Alcançado este ponto da argumentação, podemos acompanhar a afirmação de Wood (2014, p. 508) de que “a teoria da história de Hegel é política, uma história dos povos e das Constituições nas quais os povos realizam seu princípio nacional”. Nesta direção, o manuscrito marxiano de Kreuznach (a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Marx) é marcante por dois aspectos: 1) demarca claramente a ruptura, de caráter ontológico, do pensamento marxiano com o pensamento especulativo; 2) evidencia o *momento inaugural de ruptura com uma teoria da história essencialmente política*. Por certo, no manuscrito em questão, Marx ainda permanece preso a soluções democrático-radicais²⁸; todavia, já naquele momento, abre um caminho sem retorno, que se consolida rápida e consistentemente numa crítica da razão política como alienação acabada – como uma falsa realização da vida genérica que exige a negação, pelo indivíduo, de seu ser objetivo (real) e sua afirmação como individualidade abstrata:

para se comportar como cidadão real do Estado, para obter o significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade; pois a única existência que ele encontra para a qualidade de cidadão do Estado é sua individualidade nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado (MARX, 2010, p. 95).

Na crítica marxiana (sobretudo imediatamente após o manuscrito de Kreuznach, já na virada de 1843 para 1844), a liberdade, como emancipação do indivíduo real, não pode ser alcançada pelo estado (pela vida política), simplesmente porque a instauração da “verdade”, da autenticidade plena, não pode se dar pelo aprofundamento em uma via de alienação. Buscar, portanto, no pensamento marxiano, a politicidade enquanto uma determinação positiva na constituição ontológica do ser do homem significa desconsiderar, liminarmente, sua ruptura com Hegel, ato que o levou a abandonar, dentre outros elementos, o próprio conteúdo da filosofia da história hegeliana.

Já no próprio argumento de Hegel, o vínculo entre liberdade, apropriação e propriedade promove uma inflexão:

²⁸ A ruptura com a ontopositividade da politicidade será finalmente concluída nas obras seguintes: *Sobre a questão judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, e *Glosas críticas marginais ao artigo O rei da Prússia e a reforma social*. Por um prussiano, “nas quais a alienação política será percebida como elemento essencial da constituição política e, sobretudo, como exigência da existência social alienada. Essas obras representam não mais a busca de uma perfectibilização da politicidade, como ocorre ainda na Crítica de 43, mas a sua superação” (DE DEUS, 2014, p. 98).



Nas formulações de Hegel vigora o processo pelo qual as relações entre os homens se transformam em relações entre coisas. A pessoa desaparece sob a propriedade, e só é uma pessoa em virtude de sua propriedade. Por isso, Hegel designa o Direito Civil como Direito de Propriedade. “É claro que só a personalidade nos dá direito às coisas e, por consequência, o direito pessoal é, essencialmente, o direito real” (MARCUSE, 1984, p. 182-3 – itálicos nossos).

A linha que conecta estado e liberdade, portanto, ainda que recheada por inúmeras mediações, acaba por tomar por pressuposto o vínculo entre indivíduo e propriedade. O complexo da política ganha ares positivos como o amálgama da sociabilidade humana, pois seu fundamento repousa sobre a constituição do indivíduo livre pela apropriação – *é a propriedade e seu reconhecimento legítimo que conferem ao indivíduo seu próprio caráter, ou seja, a liberdade que o constitui como tal (indivíduo)*. Tem-se, assim, uma prioridade da propriedade mesma em relação à individuação. A construção hegeliana, uma das mais refinadas e complexas do pensamento ocidental, permite-nos compreender que qualquer concepção que busque no estado e na política os fundamentos da vida livre tem de admitir, já de saída, a *reificação* como um pressuposto *ontológico* da realidade social.

5) Rumo ao estado realmente existente

Se a *forma universal* é o modo pelo qual o estado se constitui fiador da *liberdade* (cujo preciso liame com a propriedade, em sua exata definição hegeliana, é a fina flor da sociedade burguesa), os conteúdos da *universalidade* e da *liberdade* que o movem devem ser procurados não em uma razão transcendente ou imanente a si, mas na constituição objetiva (*adstringida*) que essas categorias adquirem engendradas pelo movimento do capital.

Universalidade e liberdade, realmente empobrecidas pela reificação, só podem tomar a forma de uma idealidade abstrata por onde se move e desenvolve um *sujeito abstrato*, capaz de exercitar, sob a *aparência* de ação livre, o conteúdo de submissão, violência e a expropriação. A forma da *liberdade geral*, assim, subsume em si todo o conjunto de contradições particulares reais (insolúveis) da vida civil burguesa: a contingência da sociabilidade e o *bellum omnium contra omnes* da sociedade mercantil generalizada. O resultado é a aparição da integração social não pela socialização da



produção, mas pelo conjunto institucional e legal, cujo centro irradiador é o estado. Mesmo as possibilidades de estabelecimento e fluidez do mercado mundial – articulado pela concorrência entre os capitais das diversas nações e a anarquia (internacional) da produção – aparecem cada vez mais dependentes da capacidade normativa (impositiva) dos estados nacionais e de suas extensões: os órgãos multilaterais.

Apenas como sujeitos abstratos, formalmente iguais, destituídos de suas singularidades, colocam-se os indivíduos em condições de conviverem em uma sociedade tornada mercado; apenas por essa forma, terminam todos reduzidos a condição de sujeitos monetários. A condição geral abstrata é uma condição de *homogeneidade*²⁹ – tão homogênea quanto possível – que favorece a integração dos mecanismos de controle dos microcosmos num superaparelho capaz de coordenar minimamente o conjunto do sistema. A homogeneização é solo fecundo para a totalização totalitária³⁰ do capital (é seu produto e pressuposto), equacionando os padrões de funcionamento mínimos e gerais em cada “célula” constitutiva do sistema, absorvendo-as como legítimas unidades (re)produtoras do ciclo do capital, garantindo seu funcionamento hierárquico (cujas dinâmicas internas devem integrar-se em continuidade à hierarquia geral) e, finalmente, permitindo a ingerência e a intervenção das estruturas macrosociais, caso explodam nas unidades processos que possam colocá-las em rota de colisão com as linhas macrocósmicas de afirmação do sistema.

²⁹ A condição de homogeneidade é indispensável ao capital e seu movimento tende a estabelecê-la sempre que possível. Como exemplo, a necessidade de se obter médias: a duração média do trabalho, o dispêndio médio de energia, as condições médias de produção, a taxa média de lucro etc. Nas palavras de Marx, o capital, *neste aspecto*, é um “nivelador por natureza”. Cf. as discussões marxianas sobre as demandas do capital na generalização das leis fabris inglesas pós-década de 1860, Marx (2006, p. 454 ss.).

³⁰ A respeito do totalitarismo da totalização promovida pelo capital, “antes de mais nada, é necessário insistir que o capital não é simplesmente uma ‘entidade material’ – também não é [...] um ‘mecanismo’ racionalmente controlável, como querem fazer crer os apologistas do supostamente neutro ‘mecanismo de mercado’ (a ser alegremente abraçado pelo ‘socialismo de mercado’) – mas é, *em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico*. A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa – na verdade, até o presente, de longe *a mais* poderosa – estrutura ‘totalizadora’ de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua ‘viabilidade produtiva’, ou perecer, caso não consiga se adaptar. Não se pode imaginar um sistema de controle mais inexoravelmente absorvente – e, neste importante sentido, ‘totalitário’ – do que o sistema do capital globalmente dominante, que sujeita cegamente aos mesmos imperativos a questão da saúde e a do comércio, a educação e a agricultura, a arte e a indústria manufatureira, que implacavelmente sobrepõe a tudo seus próprios critérios de viabilidade, desde as menores unidades de seu ‘microcosmo’ até as mais gigantescas empresas transnacionais, desde as mais íntimas relações pessoais aos mais complexos processos de tomada de decisão dos vastos monopólios industriais, sempre a favor dos fortes e contra os fracos. No entanto, é irônico (e bastante absurdo) que os propagandistas de tal sistema acreditem que ele seja inerentemente *democrático* e suponham que ele realmente seja a base paradigmática de qualquer democracia concebível” (MÉSZÁROS, 2002, p. 96 – itálicos do original).



O estado, portanto, deve homogeneizar a dinâmica de funcionamento das mediações sociais reificadas, garantindo que funcionem *exatamente* dessa, e não de outra, maneira. A extinção do capital (e de suas mediações reificadas) torna não apenas desnecessária, como também deletéria, a forma estatal. O imperativo de destruição desta última está em razão direta à necessidade de impedir a continuidade de seu movimento de (re)articulação do conjunto de mediações adstringentes que possibilitam a marcha do capital enquanto um sistema de metabolismo social (Mészáros, 2002).

A crítica de conteúdo do estado é, pois, a crítica do conteúdo da “sociedade civil” – é a própria crítica da economia política como crítica do capital e das suas formas de sociabilidade. Um entendimento da forma estatal exige a compreensão da própria (des)razão do modo como o capital se produz e desenvolve categorialmente, alcançando, finalmente, o espírito de funcionamento de suas instâncias institucionais.

Referências bibliográfica

DE DEUS, L. G. **Jovem Marx, 50 anos**. Ouro Preto: s/e, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica (excertos)**. Seleção e trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 2008.

_____. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KERVÉGAN, Jean-François. Normative Rationality – Hegelian Drive. In **Crisis & Critique**. V. 4, Issue 1, 2017, p. 195-214. Disponível em <http://crisiscritique.org/2017/march/Complete%20Issue.pdf>. Acesso em: 14 mai. 2019.

MARCUSE, H. **Razão e revolução**. 3ª Ed. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

MARX, K. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.



_____. **Para a questão judaica**. Trad. José Barata Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **O Capital**. Livro Primeiro. O processo de produção do capital. Vol. 1. 24ª Ed. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

PERTILLE, J. P. “Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana”. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, S/l, v. 8, n. 15, 2011, p. 58-66. Disponível em <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/issue/view/10>. Acesso em: 13 dez. 2015.

THOMPSON, Michael J. Freedom and Universality – Hegel's Republican Conception of Modernity. In **Crisis & Critique**. V. 4, Issue 1, 2017, p. 405-424. Disponível em <http://crisiscritique.org/2017/march/Complete%20Issue.pdf>. Acesso em: 14 mai. 2019.

WESTPHAL, K. “O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel”. In BEISER, Frederick C. (Org.). **Hegel**. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p.

WOOD, A. W. “Hegel e o marxismo”. In BEISER, Frederick C. (Org.). **Hegel**. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p.

Sobre o autor

Alexandre Aranha Arbia

Doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Adjunto do curso de Serviço Social da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: aarbia@gmail.com.

O autor é o único responsável pela redação do artigo.

